

Horlacher, Rebekka

Liberaldemokratische Gesellschaften und Patriotismus. Die pädagogische Relevanz eines theoretisch problematischen Verhältnisses

Zeitschrift für Pädagogik 47 (2001) 1, S. 23-44



Quellenangabe/ Reference:

Horlacher, Rebekka: Liberaldemokratische Gesellschaften und Patriotismus. Die pädagogische Relevanz eines theoretisch problematischen Verhältnisses - In: Zeitschrift für Pädagogik 47 (2001) 1, S. 23-44 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-52593 - DOI: 10.25656/01:5259

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-52593>

<https://doi.org/10.25656/01:5259>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ

<http://www.beltz.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 47 – Heft 1 – Januar/Februar 2001

Thema: Kommunitarismus

- 1 GRAHAM HAYDON
Kommunitarismus, Liberalismus und moralische Erziehung
- 13 HAUKE BRUNKHORST
Egalität und Differenz
- 23 REBEKKA HORLACHER
Liberaldemokratische Gesellschaften und Patriotismus. Die pädagogische Relevanz eines theoretisch problematischen Verhältnisses
- 45 DANIEL TRÖHLER
Der Republikanismus als historische Quelle und politische Theorie des Kommunitarismus

Weitere Beiträge

- 67 HANNELORE FAULSTICH-WIELAND/DAMARIS GÜTING/SILKE EBSSEN
Einblicke in „Genderism“ im schulischen Verhalten durch subjektive Reflexivität
- 81 N. KEN SHIMAHARA
Die berufliche Weiterbildung von Grund- und Sekundarschullehrern in Japan

Diskussion

- 101 SIEGRID NOLDA
Vom Verschwinden des Wissens in der Erwachsenenbildung
- 121 ERNST CLOER
Die Bildungsgeschichte(n) der Bundesrepublik und der Deutschen Demokratischen Republik

Besprechungen

- 137 ALOIS SUTER
Friedrich Schleiermacher: Texte zur Pädagogik.
Kommentierte Studienausgabe
- 139 HEINZ-ELMAR TENORTH
Gerhart Neuner: Ressource Allgemeinbildung.
Neue Aktualität eines alten Themas
- 142 FOLKERT RICKERS
Ewald Titz: Bilderverbot und Pädagogik.
Zur Funktion des Bildverbots in der Bildungstheorie Heydorns
- 145 DIETFRID KRAUSE-VILMAR
Jörg-Werner Link: Reformpädagogik zwischen Weimar, Weltkrieg und
Wirtschaftswunder. Pädagogische Ambivalenzen des Landschulrefor-
mers Wilhelm Kircher (1898–1968)
- 147 KLAUS KRAIMER
Heinz-Hermann Krüger/Winfried Marotzki (Hrsg.): Handbuch
erziehungswissenschaftliche Biographieforschung

Dokumentation

- 153 Pädagogische Neuerscheinungen

Content

Topic: Communitarianism

- 1 GRAHAM HAYDON
 Communitarianism, Liberalism, and Moral Education
- 13 HAUKE BRUNKHORST
 Equality and Difference
- 23 REBEKKA HORLACHER
 Liberal Democratic Societies and Patriotism –
 The pedagogical relevance of a theoretically problematic relationship
- 45 DANIEL TRÖHLER
 Republicanism As Both Historical Source and Political Theory of
 Communitarianism

Further Contributions

- 67 HANNELORE FAULSTICH-WIELAND/DAMARIS GÜTING/SILKE EBSSEN
 Insights Into “Genderism” in School Behavior
- 81 N. KEN SHIMAHARA
 Further Professional Training For Elementary and Secondary School
 Teachers in Japan

Discussion

- 101 SIEGRID NOLDA
 On the Disappearance of Knowledge From Adult Education
- 121 ERNST CLOER
 The History (Histories) of Education in the Federal Republic and the
 German Democratic Republic
- 137 BOOK REVIEWS
- 153 NEW BOOKS

Liberaldemokratische Gesellschaften und Patriotismus

Die pädagogische Relevanz eines theoretisch problematischen Verhältnisses

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird gezeigt, weshalb selbst liberaldemokratische Gesellschaften Wertbindungen benötigen und wie sich diese Überzeugung in der neueren Debatte um den Kommunitarismus durchgesetzt hat. Dabei werden wichtige Etappen der amerikanischen Diskussion der letzten dreißig Jahre nachgezeichnet, wobei es sich herausstellt, dass sämtliche Vorschläge, wie sich das Verhältnis von liberaldemokratischer Gesellschaft und Patriotismus denken lässt, dilemmatisch ausfallen. Die Analyse zeigt indes, dass neben aporetischen Modellen auch solche existieren, die „bloß“ in Bezug auf die Praxis zwiespältig sind. Der Aufsatz schließt mit Überlegungen, wie durch geeignete pädagogische Institutionen den monierten praktischen Gefahren begegnet werden kann.

1. Einleitung

Als eigentliches Modewort ist der Begriff des Kommunitarismus weit verbreitet, unscharf, ja gar widersprüchlich, wie beispielsweise M. ELLIOTT in seiner Rezension des Buches von A. ETZIONI in der *New York Times Book Review* vom 23. Februar 1997 aufzeigt: „Our greatest responsibility“, said President Clinton in his second inaugural address, is to embrace a new spirit of community for a new century“, und: „Community‘ has become one of the great buzzwords of political speeches, whether delivered by liberals or conservatives, whether in this country or elsewhere. (The virtues of ‚community‘ stud the speeches, for example, of Tony Blair, the leader of Britain’s Labor Party.)“ Doch gerade die Schwierigkeit, den Kommunitarismus einer politischen Richtung wie „links“ oder „rechts“ einzuordnen, hat auch in Europa zu einem grossen Interesse an dieser Debatte geführt (vgl. ZAHLMANN 1994, S. 8).

Freilich ist der Kommunitarismus keine primär pragmatische Debatte, sondern eine philosophische und, vielleicht sogar in erster Linie, eine (teilweise populäre) sozialwissenschaftliche Diskussion, die empirischen Resultaten Rechnung tragen will, welche – knapp formuliert – besagen, dass der „Gemeinsinn“ der Amerikaner immer kleiner, der Egoismus immer größer und die Sinnerfüllung im Leben immer unbefriedigender werde (vgl. BELLAH 1994). Auf diesen Befund reagiert der Kommunitarismus, wobei er gerade in ETZIONI eine bemerkenswert populistische Trägerfigur gefunden hat, die weniger eine intellektuelle Debatte als eine eigentliche Volksbewegung fordert: „Be a Communitarian: Join the Movement. ... We need you, your friends, your neighbours, and others we can reach to join with one another to forge a Communitarian movement“ (ETZIONI 1994, S. 18f.).

Neben diesen gerade auch für die Massenmedien attraktiven populären Ex-

ponenten des Kommunitarismus gibt es eine breit geführte Diskussion, die entweder eher politisch oder eher reflexiv-philosophisch orientiert ist (vgl. ZAHL-MANN 1994, S. 14).

Ausschließlich um diese letztere Ebene soll es hier gehen, wobei auch sie viele Facetten umfasst und durch eine große Bandbreite von Theorien und Ansätzen, die sich untereinander stark unterscheiden und nur schwer – wenn überhaupt – unter einer Theorie „des“ Kommunitarismus zusammenschließen lassen, gekennzeichnet ist. Dieser Versuch einer Vereinheitlichung soll hier auch gar nicht unternommen werden. Wenn der Sammelbegriff „Kommunitarismus“ benutzt wird, so wird von einem sehr allgemeinen „einheitsstiftenden Grundgedanken“ ausgegangen: „Was dem Lager der ‚Kommunitaristen‘ den Titel gab, war die vor allem gegen JOHN RAWLS gerichtete Idee, dass es immer der vorgängigen Rückbesinnung auf einen Horizont *gemeinschaftlich* geteilter Werte bedarf, wenn über Fragen der gerechten Ordnung einer Gesellschaft sinnvoll entschieden werden soll“ (HONNETH 1994, S. 7f.; Hervorhebung R.H.).

Diese Debatte konzentriert sich seit einigen Jahren verstärkt auf ein Problem, das sich um die Begriffe „Patriotism, Nationalism, Cosmopolitanism“ dreht. Damit distanzierte sie sich, ohne ihre berechtigten Anliegen aus den Augen zu verlieren, von kommunitaristischen „Fundamentalisten“ und schloss sich an die neueren Forschungen zum Republikanismus an, der historisch neben Absolutismus und Liberalismus eine dritte Möglichkeit politischer Organisation darstellt und als sinnvolle theoretische Formulierung des Kommunitarismus gesehen werden kann.¹ Ein Beispiel dafür ist die Diskussion, die M.C. NUSSBAUM mit ihrem Essay *Patriotism and Cosmopolitanism* 1994 ausgelöst hat (vgl. NUSSBAUM 1996). In ihrer Ausgangsthese vertritt sie einen Kosmopolitismus (als Gegenposition zu einem Nationalismus oder Patriotismus, der auf einen Heimatbegriff referiert, dem die Gefahr des Chauvinismus anhaftet), der auf emotionale Bindungen nicht verzichten muss, und hebt die Bedeutung dieses Konzepts für die Pädagogik heraus. „We need not give up our special affections and identifications, whether ethnic or gender-based or religious. ... We may and should devote special attention to them in education“ (ebd., S. 9). Zahlreiche Autorinnen und Autoren haben auf diese These reagiert und Möglichkeit und praktische Relevanz dieses „reinen“ Kosmopolitismus in Frage gestellt. B.R. BARBER beispielsweise erläutert in seinem Essay, weshalb er trotz allen Überlegungen NUSSBAUMS der Meinung ist, dass Kosmopolitismus eine zu wenig tragfähige Basis „for the human psyche“ sei und Patriotismus nicht zum Chauvinismus führen müsse. „The question is not how to do without patriotism and nationalism but how to render them safe“ (BARBER 1996, S. 36). Im abschließenden *Reply* nimmt NUSSBAUM Stellung, bekräftigt ihre These, indem sie für eine Moral plädiert, die sich nicht auf geographische, soziale oder kulturelle Herkunft bezieht, sondern auf „human personhood, by which I mean the possession of practical reason and other basic moral capacities“ (NUSSBAUM 1996, S. 133).

Mit diesen einleitenden Bemerkungen ist präziser auf die Ebene verwiesen, die für die hier gestellte Frage von Belang ist: die moral-, bzw. sozial-, bzw. po-

1 Vgl. dazu den Artikel von DANIEL TRÖHLER in diesem Heft. Ich danke ihm für die zahlreichen Anregungen und Hinweise.

litik-philosophische Debatte. Es geht um die „moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften“, wie der Untertitel des Readers von A. HONNETH lautet, der die Grund- bzw. Ausgangslage der vorliegenden Erörterung bildet. Meine Hauptthese ist dabei, dass die Frage, ob moderne liberaldemokratische² Gesellschaften Patriotismus, das heißt Wertbindungen ihrer Mitglieder an ein gemeinschaftliches Gutes benötigen, insofern mit „Ja“ beantwortet werden kann (und soll), *wenn* den immanenten Gefahren institutionell begegnet wird. Ohne die Erfüllung dieser Bedingung institutioneller Prävention, das sei hier vorweggenommen, kann die Frage nicht beantwortet werden: Die Antworten sind aporetisch (LARMORE) oder im Blick auf praktische Umsetzung zwiespältig (TAYLOR) (vgl. 3).

In einem ersten Schritt möchte ich zeigen, wie die Ausgangsposition des Kommunitarismus mit seinem „Horizont gemeinschaftlich geteilter Werte“ verstanden werden kann (2).³ Im zweiten Schritt geht es darum, zwei Positionen darzustellen, die sich in der Folge als aporetisch und zwiespältig ausweisen wird (3). Dazu wähle ich mit CH. TAYLOR eine Position, die *für* eine Wertbindung eintritt (3.1) und mit CH. LARMORE eine, die sich *dagegen* ausspricht (3.2). TAYLOR vertritt die Position eines liberaldemokratischen Staates mit der Notwendigkeit eines gemeinsamen Guten, das er als „Bedeutungshorizont“ bezeichnet. LARMORE tritt für die ethische Neutralität durch zwei politische Gerechtigkeitsprinzipien ein – den universalistischen Normen des „rationalen Dialogs“ und des „wechselseitigen Respekts“ –, über welche er eine liberale Gesellschaftsordnung begründen will, die sich allen persönlichen Wertüberzeugungen gegenüber neutral verhält. An den Verfassungspatriotismus (D. STERNBERGER) anknüpfend, werde ich einen möglichen Ausweg darstellen, wie er im Artikel von S. ZURBUCHEN, mit dem die theoretisch dilemmatische Situation konzise fassbar wird (wobei sie gesellschaftlichen Wertbindungen gegenüber ablehnend ist), aufgezeigt wird (4). Das zentrale Argument ZURBUCHENS, die Gefahr der Ideologie, soll dabei aufgenommen, in seiner Brisanz relativiert und durch den (einen) Sinn pädagogischer Institutionen (pragmatisch) aufgelöst werden (5).

- 2 Der Begriff „liberaldemokratisch“ bezeichnet hier einen politischen Terminus, der sich historisch aus dem Begriff des „Liberalismus“ entwickelt, sich von seiner ursprünglich moralischen Tradition trennt und im Gegensatz zum Begriff „republikanisch“ steht. „Republikanisch“ bezeichnet dabei „eine normativ das gemeine Wesen stiftende Verfassung“ (REINALTER 1993, S. 271), während „liberal“ „auf den Ausgleich von Bürgerfreiheit und staatlicher Ordnungsmacht im Rahmen gewaltenteilig-repräsentativer Verfassung“ zielt (ebd., S. 272).
- 3 Dabei bedarf es einer weiteren Einschränkung, die durch die Fragestellung gegeben ist und die bewirkt, dass einige wichtige Exponenten der Debatte für diese Arbeit nicht berücksichtigt werden können. Indem die Frage auf liberaldemokratische Gesellschaften fokussiert ist, fallen Vertreter wie etwa A. MACINTYRE weg, der im Wesentlichen über den Begriff des Patriotismus für eine vorliberale, auf dem Vorbild der politischen Philosophie des ARISTOTELES aufbauende Konzeption der Gesellschaft (bzw. Gemeinschaft) plädiert.

2. Der Beginn der kommunitaristischen Debatte

2.1 Ausgangslage

HONNETH unterscheidet 1993 in seiner Einleitung zum Kommunitarismus zwei Phasen⁴ der bisherigen Entwicklung. Die erste Phase ist gekennzeichnet durch die Kritik und Verteidigung von J. RAWLS' *Theorie der Gerechtigkeit* (1971). Durch eine (grobe) Zuschreibung der Kommunitaristen auf die gemeinschaftliche Vorstellung des Guten und der Liberalen auf die allgemeinen Prinzipien gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen, sei die Debatte allerdings stark vereinfacht worden. Diese Unterscheidung sei zudem noch unterstützt worden durch die Zuschreibung des ursprünglich soziologisch gemeinten Begriffspaares von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ auf das Begriffspaar des Guten und der Gerechtigkeit. „Der ‚Kommunitarismus‘ schien dann nur noch für die Tradition eines vagen ‚Gemeinschaftsdenkens‘ einzustehen, während der amerikanische Liberalismus als eine Verteidigung der rechtsstaatlich verfassten ‚Gesellschaft‘ begriffen werden konnte“ (HONNETH 1994, S. 8). Diese Vereinfachung hätte oft die ganz unterschiedlichen Ansatzpunkte und Diskussionsebenen der einzelnen Autoren vergessen lassen. So sei es nicht erstaunlich, dass in einer zweiten Phase der Diskussion vor allem versucht wurde, die *eigenen* Positionen gegenüber Positionen aus dem eigenen und dem andern „Lager“ zu klären und auf die jeweiligen Unterschiede hinzuweisen, wobei es in der Überwindung der Polemik zu zahlreichen „Annäherungen“ gekommen ist.

2.2 Der Ausgangspunkt bei John Rawls

Die Grundfrage von RAWLS lässt sich wie folgt zusammenfassen: „Welche Prinzipien würden freie und rationale, nur an ihrem eigenen Interesse ausgerichtete Personen wählen, wenn sie in einem ursprünglichen Zustand der Gleichheit zusammenkommen, ihre Gesellschaftsform definieren und sich für Grundregeln entscheiden sollen, an die alle weiteren Vereinbarungen gebunden sind?“ (HÖFFE 1979, S. 165). Das Anliegen, das RAWLS mit dieser Frage verfolgt, ist, eine Alternative zur neueren Moralphilosophie bereitzustellen, die bis dahin vor allem auf dem Utilitarismus baute. Dabei versucht er, die herkömmliche Theorie des Gesellschaftsvertrags, wie ihn LOCKE, ROUSSEAU und KANT entwickelt haben, zu verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben. Daraus entwickelt er eine Theorie der Gerechtigkeit, die – nach RAWLS' Urteil – der utilitaristischen Gerechtigkeitstheorie überlegen ist (vgl. RAWLS 1975, S. 11f.). Gerechtigkeit als Fairness versucht nun, zwischen den beiden konkurrierenden Traditionen – die LOCKESche Tradition als Denk- und Gewissensfreiheit, persönliche Grundrechte, Eigentum, Rechtsstaat auf der einen und die ROUSSEAUSche Tradition als gleiche politische Freiheiten und Werte des öffentlichen Lebens auf der anderen Seite – zu vermitteln. Dabei entwi-

4 HONNETH veröffentlicht sein Buch erstmals 1993, so dass sich diese zwei Phasen auf die Zeit vor 1993 beziehen. Für die weitere Entwicklung der Debatte (Ausbau des populistischen Charakters und Anschluss an den Republikanismus) sei auf den Artikel von D. TRÖHLER in diesem Heft verwiesen.

ckelt RAWLS zwei fundamentale Prinzipien, die unteren dem „Schleier der Unwissenheit“⁵ entstehen: das Gleichheits- und das Differenzprinzip. Erstens: „Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist. Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen [zweitens] zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offen stehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft sein“ (RAWLS 1994, S. 41).

Für die weitere Diskussion wichtig sind dabei weniger die Argumente, mit denen RAWLS dieses Modell zu rechtfertigen sucht, als vielmehr die anthropologischen Prämissen, die er voraussetzt: „die Tatsache, dass die Subjekte darin nur noch als eigenschaftslose und voneinander isolierte Wesen in Erscheinung treten“ (HONNETH 1994, S. 9). Mit seinem Artikel *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch* (1985), reagiert RAWLS auf die Kritik (die in M. SANDEL einen pointierten Sprecher gefunden hat), indem er zwei Punkte besonders heraushebt: Erstens: Gerechtigkeit als Fairness ist eine politische und nicht metaphysische Konzeption und zweitens der Grund, warum in einer demokratischen Gesellschaft nach einer solchen Gerechtigkeitskonzeption gesucht werden soll (vgl. RAWLS 1994, S. 37). Der anthropologischen Kritik begegnet er mit einem „intersubjektivitäts-theoretisch erweiterten Konzept der menschlichen Person“ (HONNETH 1994, S. 10)⁶

2.3 Die Gegenposition: Michael Sandel

Die Gegenthese zu RAWLS' *Theory of Justice* wurde 1982 durch SANDELS Buch *Liberalism and the Limits of Justice* vertreten, ein Buch, das enorme Breitenwirkung hatte, wie die vielen Auflagen beweisen. SANDEL geht davon aus, dass die anthropologischen Annahmen RAWLS' falsch sind. Im Artikel *Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst* (1994), erläutert SANDEL seine These. Zuerst bestimmt er das eigentliche Anliegen seines Artikels: die Suche nach der politischen Philosophie, die den Praktiken und Institutionen in den USA zugrunde liegen. Sodann geht er auf das „Gegensatzpaar“ des Rechten und des Guten ein. Dabei erläutert er zuerst die liberale Vorstellung von moralischer und politischer Philosophie – der Vorrang des Rechten *vor* dem Guten – und geht weiter auf drei Merkmale dieses auf KANT zurückgehenden und von RAWLS gegenwärtig am prägnantesten formulierten und heute dominierenden Liberalismuskonzept ein. Im dritten Schritt referiert er die KANTischen Grundlagen dieser Liberalismuskonzeption und deren Auswirkungen auf die Politik, erläutert den Übergang vom transzendentalen Subjekt (KANT) zum ungebundenen Selbst (RAWLS) und weist nach, dass dieses ungebundene Selbst den impliziten Vorrang des Rechten vor dem Guten zur Folge habe. Die Fol-

5 Damit bezeichnet RAWLS die Situation, in der die zweckrationalen Subjekte in Unkenntnis dessen seien, welche soziale Stellung, Alter, Begabungen und Geschlecht sie haben werden.

6 SANDEL antwortet darauf 1995 und modifiziert entsprechend RAWLS' „Rückzug“ seine Kritik, hebt sie aber nicht auf.

gen der Unabhängigkeit des Selbst in Bezug auf die Gemeinschaften liegen nach SANDEL darin, dass das Subjekt jeder beliebigen Gemeinschaft beitreten kann, außer jenen, die von „prätablierten moralischen Normen“ durchdrungen seien, also solchen, die das völlig autonome ungebundene Selbst an sich in Frage stellen. Die Möglichkeiten des Beitritts in Gemeinschaften ist nach SANDEL zwar ein „anregendes Versprechen“ und der dadurch angetriebene Liberalismus der umfassendste Ausdruck davon. Aber dieses Versprechen sei nicht einlösbar, was er in zwei Schritten begründen will: einmal innerhalb und einmal außerhalb des liberalen Rahmens argumentierend. Er kommt dabei zum Schluss, dass die zwei Prinzipien von RAWLS etwas voraussetzen, das sie selber nicht liefern können, denn es sei nicht einsichtig, warum das ungebundene Selbst plötzlich zugunsten eines anderen Menschen auf etwas verzichten solle. „Das liberale Selbst verwirft aber gerade diejenigen konstitutiven Ziele und Verknüpfungen, die das Differenzprinzip zu retten und genauer zu bestimmen vermöchten“ (SANDEL 1994, S. 29). Im sechsten Schritt geht SANDEL auf die „verfahrensrechtliche Republik“ ein und auf das Paradox der politischen Praxis des Liberalismus, das darin bestehe, dass sowohl die liberale Gesellschaft als auch die sie verkörpernde politische Praxis nicht selbsttragend, sondern immer auf den Begriff der Gemeinschaft angewiesen seien. Zuletzt kommt das gegenwärtige Dilemma zur Sprache: Die verfahrensrechtliche Republik habe schon in ihrer Philosophie zwei Tendenzen angelegt, die sich jetzt in der politischen Praxis auswirkten: Die Verdrängung der demokratischen Spielräume und die Untergrabung von Gemeinschaft – von der sie selber abhängt.

2.4 Die Fortsetzung der Debatte

Die Ausbildung von Identität ist nach SANDEL nur über den Austausch in einer Gemeinschaft mit geteilten Werten möglich. Daran schließt er die These an, dass die falschen anthropologischen Annahmen RAWLS' Konsequenzen für die Gesellschaftstheorie haben. Dies lasse sich aber nicht erhärten, wie A. GUTMANN 1985 (1994) in einer Rezension von SANDEL und MACINTYRE darlegt. Die Beantwortung der normativen Frage nach der moralischen Verfassung einer modernen Gesellschaft ergäbe sich nicht aus einer angemessenen Anthropologie, sondern aus einer adäquaten Erfassung der historischen Ausgangslage. Das eigentliche Ziel der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus sollte daher nicht sein, ihn zu ersetzen, sondern ihn zu verbessern (vgl. GUTMANN 1994, S. 83).⁷

Mit der Klärung dieser anthropologischen Frage (durch den Einbezug der kommunitaristischen Kritik in liberale Konzepte) ist gemäß HONNETH die erste Phase der Debatte abgeschlossen. In einer zweiten Phase gehe es nun darum, die Frage nach den moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaften zu beantworten. Braucht es überhaupt moralische Grundlagen, und wenn ja, welche?

⁷ Damit weist sie – vielleicht ungewollt – schon auf das Konzept TAYLORS hin, das weiter unten ausführlich zur Sprache kommen wird.

Mit dieser neuen Fragestellung habe die Kontroverse ein Stadium erreicht, bei dem die Forschungsbemühungen verschiedener Disziplinen mit einbezogen werden konnten und die nun auch das Interesse einer größeren Öffentlichkeit fand. Es sei eine Verbindung zur sozialphilosophischen Tradition hergestellt worden, „in der von Hegel über Durkheim bis zu Hannah Arendt über die moralischen Ressourcen moderner liberaler Gesellschaften diskutiert worden war“ (HONNETH 1994, S. 13) und durch die Soziologie, Sozialpsychologie und politische Theorie ergänzt worden sei. CH. TAYLOR habe diese zweite Runde der Debatte am klarsten artikuliert, indem er aufzuzeigen versuche, dass die Debatte der Liberalisten und der Kommunitaristen „aneinander vorbei“ geführt worden sei, weil ontologische Fragen und Fragen der Parteinahme vermischt worden seien. „Ontologische Fragen beziehen sich auf die Faktoren, die man als bestimmend ansieht, um das soziale Leben zu erklären“ (TAYLOR 1994, S. 103). Die beiden dabei möglichen Positionen kennzeichnet TAYLOR durch die beiden Begriffe ‚Atomismus‘ und ‚Holismus‘. „Fragen der Parteinahme beziehen sich auf den moralischen Standpunkt oder die Politik, die man vertritt“ (ebd., S. 104). Dabei gehe es darum zu unterscheiden, ob eher das einzelne Individuum oder die soziale Gemeinschaft bei der politischen Gestaltung der Gesellschaft moralisch bevorzugt werde. Hier bewegten sich die Antworten zwischen den beiden Polen ‚Individualismus‘ und ‚Kollektivismus‘. Die Bestimmung der ontologischen Ebene lege zwar eine bestimmte Parteinahme nahe, sei aber nicht zwingend. So könnten alle vier Begriffe miteinander kombiniert werden. Die vier Möglichkeiten der Verbindung dieser Begriffe kennzeichnen für TAYLOR die eigentlichen Positionen der Debatte. Damit hat er sich das Instrumentarium geschaffen, um aufzeigen zu können, dass der von RAWLS vorgeschlagene Prozeduralismus an der Unfähigkeit scheitert, die kulturellen Bedingungen („gemeinsamer Horizont“) genügend zu berücksichtigen, da die Gesellschaft ohne eine Orientierung an einem gemeinsamen Gut, das über die Gerechtigkeit hinausgeht, die freiheitserhaltenden Institutionen nicht am Leben erhalten kann (vgl. ebd., S. 110ff.). Dies belegt er mit den Reaktionen der Amerikaner auf die Watergate-Affäre, die Präsident R.M. NIXON zum Rücktritt zwingen, und folgert daraus, dass wohl kaum anzunehmen sei, dass die Mehrheit der Amerikaner den Rücktritt NIXONS wegen ihren Verpflichtungen „gegenüber den Prinzipien liberaler Demokratie“ forderten, sondern aus einer „Art patriotischer Identifikation“ (ebd., S. 121).

Damit hat die moral-, sozial- und politik-philosophische Diskussion um den Kommunitarismus ihren zentralen Punkt erreicht: Die Frage nach den moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaften, oder anders formuliert: Brauchen liberaldemokratische Gesellschaften Wertbindungen ihrer Mitglieder an ein gemeinschaftliches Gutes. Die interessantesten Probleme ergeben sich nun da, „wo Liberale und Kommunitaristen aufeinandertreffen, die die ontologische Prämisse des Holismus teilen; hier lautet dann nämlich die gemeinsame Frage, von welcher Art die kollektiven Wertüberzeugungen sein sollen, die zur moralischen Aufrechterhaltung freiheitsverbürgender Institutionen in der Lage sein können“ (HONNETH 1994, S. 15).

Daran schließt M. WALZER an, der in seinem Artikel *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus* die Auffassung vertritt, dass sich die liberale Gesellschaft deshalb resistent gegen die ihr innewohnenden Auflösungstendenzen

zeigt, weil sie die Orientierung am Gut der individuellen Freiheit mittlerweile zum Kern der kollektiven Wertbindung gemacht hat. Das eigentliche Problem des Liberalismus besteht seiner Meinung nach darin, dass der Liberalismus „sowohl in seiner Theorie als auch in seiner Praxis gleichermaßen starke assoziative wie dissoziative Tendenzen“ aufweist (WALZER 1994, S. 170). Es sei dabei ein typisch liberaler Irrtum zu glauben, „dass die bestehenden Assoziationsmuster gänzlich oder auch nur vornehmlich freiwillige und vertragliche Muster und damit ausschließlich Resultate des freien Willens seien“ (ebd., S. 170f.). In diese Assoziationsmuster werde der Mensch hineingeboren und könne sie zwar verlassen, von deren Vorteilen aber gleichwohl weiterhin profitieren („Schnorrer- und Schmarotzer-Problem“, ebd., S. 171). Für den Liberalismus sei es nun wichtig, dass die Assoziationskräfte wirksam bleiben – und dafür sei der Staat zuständig. Dieser führe den Vorsitz über die Gruppen, die das gute Leben der Individuen befördern, nähme dabei aber keine aktive Rolle ein. Dafür komme nur der liberale Staat in Frage, der umso stärker sein müsse, je dissoziierter seine Individuen seien. „Und dann kann es leicht geschehen, dass die Staatszugehörigkeit, das einzige Gut, das allen Individuen als gemeinsames Gut eignet, zugleich als das ‚beste‘ bzw. höchste Gut angesehen wird“ (ebd., S. 173). Deshalb sei der liberale Staat auch dazu verpflichtet, diejenigen Gruppierungen am meisten zu fördern, die ihn unterstützten.

Dadurch kommt WALZER auf den zentralen Streitpunkt der Konstituierung des Selbst zu sprechen. Weder die traditionelle Position des Liberalismus (präsoziales Selbst) noch die traditionelle Position des Kommunitarismus (sozialisiertes Selbst) könne aufrechterhalten werden, zumal diese Prämissen für die Frage nach der moralischen Grundlage der modernen Gesellschaften bedeutungslos sei. Überdies sei man sich heute mehr oder weniger einig, das Selbst als ein „postsoziales“ zu bestimmen, das „endlich frei ist von allen auf Dauer angelegten uneingeschränkten Bindungen“ und gezwungen, „sich bei jedem öffentlichen Anlass neu zu entwerfen“ (ebd., S. 179). In dieser Situation sei es die Aufgabe der Kommunitaristen, die assoziativen Tendenzen der Gesellschaft zu stärken.

3. Die Befürwortung und die Ablehnung einer Wertbindung

Wie es dem neueren Stand der Diskussion entspricht, sind weder CH. TAYLOR noch CH. LARMORE „Hardliner“, in ihrer Position zur Wertbindungsproblematik aber paradigmatisch. Interessant ist nun, dass beide Positionen sich auf das Problem des Individualismus beziehen – wenn auch in ganz anderer Art und Weise. Der „Kommunitarist“ TAYLOR kümmert sich um die Rehabilitation der Idee der Individualität – unter dem Stichwort „Authentizität“ –, während es dem „liberalen“ LARMORE darum geht, Individualität in das Spektrum der Wertüberzeugungen unter anderen, so dem kommunitären Traditionalismus, zu stellen, und *hinter* diesen Wertüberzeugungen einen „politischen Liberalismus“ als Basis zu konzipieren, auf welcher die diversen konkurrierenden Wertüberzeugungen rational und in Würde ausgetauscht werden können. Beide Ansätze sind aber auf ihre Weise problematisch und weisen auf das Dilemma der liberaldemokratischen Gesellschaft hin (vgl. 4).

3.1 Die Befürwortung: Charles Taylor

Am Ausgangspunkt der Überlegungen TAYLORS⁸ steht das soziologisch festgestellte Unbehagen an der Moderne, wie es etwa R.N. BELLAH u.a. in *The Good Society* (1991) oder A. BLOOM in *The Closing of the American Mind* (1987) darstellen. Anstatt voreilige programmatische Schlüsse zu ziehen, will TAYLOR dieses Unbehagen philosophisch untersuchen.

Die drei Unbehagen

Mit dem „Unbehagen an der Moderne“ meint TAYLOR die „Merkmale unserer heutigen Kultur und Gesellschaft, die trotz aller ‚Entwicklungen‘ unserer Zivilisation als Verlust oder Niedergang erlebt werden“ (TAYLOR 1995, S. 7). Dieser allgemeine Verfallsprozess äußert sich in einem dreifachen Unbehagen. Das Erste sei der Individualismus, der auf der Loslösung aus einem umfassenden Sinnzusammenhang mit bestimmenden Normen bestehe. Diese umfassende Ordnung hemme zwar einerseits die Entwicklung, und die Befreiung daraus werde von vielen als die größte Errungenschaft der modernen Zivilisation angesehen; andererseits hätte „sie der Welt und den Tätigkeiten des gesellschaftlichen Lebens zugleich einen bestimmten Sinn“ gegeben (ebd., S. 9). Die Diskreditierung dieser Ordnung bezeichnet TAYLOR als „Entzauberung“ der Welt, wobei es ihm nun vor allem um die Folgen dieser „Entzauberung“ geht, die von einigen als „Verlust der heroischen Dimension“ bezeichnet werde, welche dem Menschen das Gefühl für einen höheren Zweck verlustig gemacht, was wiederum eine Verengung des Blickes auf das Individuum zur Folge gehabt hätte.

Das zweite Unbehagen sieht TAYLOR im Vorrang der „instrumentellen Vernunft“. „Unter ‚instrumenteller Vernunft‘ verstehe ich die Art von Rationalität, auf die wir uns stützen, wenn wir die ökonomischste Anwendung der Mittel zu einem gegebenen Zweck berechnen. Das Maß des Erfolgs ist hierbei die maximale Effizienz, also das günstigste Verhältnis zwischen Kosten und Produktivität“ (ebd., S. 11). Weil das alte Ordnungsgefüge aufgelöst worden sei, habe die instrumentelle Vernunft einen viel größeren Spielraum erhalten. Sie sei zum eigentlichen Maßstab allen Handelns geworden. Auch hier weist TAYLOR wieder auf die Zweideutigkeit dieser Errungenschaft der Moderne hin. Einerseits wirkte dieser Wandel befreiend, andererseits hat er aber auch eine allgemeine Beunruhigung ausgelöst, weil die instrumentelle Vernunft das ganze Leben der Menschen zu beherrschen droht, wie er am Beispiel der Medizin und Technik zeigt.

Damit kommt TAYLOR zum dritten Unbehagen, das er auf der politischen Ebene ansiedelt und das eine Konsequenz der beiden Ersten darstellt. Zum einen äußere sich dieses Unbehagen in der Einschränkung unserer Wahlfreiheit innerhalb der Strukturen der technisch und industriell ausgerichteten Gesell-

8 Bei der Position TAYLORS stütze ich mich auf sein Buch *Das Unbehagen an der Moderne* (1991). Dies kann als Zusammenfassung seines zwei Jahre zuvor erschienenen Buches *Sources of the Self* (1989) aufgefasst werden.

schaft, weil die instrumentelle Vernunft ein viel größeres Gewicht einnehme, als sie aus moralischen Gründen einnehmen dürfte (vgl. ebd., S. 15). Zum anderen zögen sich die Menschen in die Privatsphäre zurück und beteiligten sich nicht mehr an der Öffentlichkeit, womit die Gefahr eines spezifisch modernen Despotismus drohe.

Dabei geht es nach TAYLOR nicht darum, die Vorteile des einen Systems gegen die Nachteile des anderen Systems aufzuwiegen, „sondern vielmehr um die Frage, wie diese Entwicklungen in eine besonders verheißungsvolle Richtung gesteuert und dabei so gelenkt werden können, dass ein Abgleiten in die verdorbenen Formen vermieden wird“ (ebd., S. 19).

Während die genetische Rekonstruktion des ersten Unbehagens überzeugend ausfällt, werden die beiden anderen sehr kurz abgehandelt. Die politischen Konsequenzen aus seiner Analyse bleiben sogar eher verwirrend und unklar. Entsprechend TAYLORS Gewichtung werde ich mich ebenfalls auf das eine Unbehagen – den „Individualismus“ – konzentrieren, dies auch deshalb, weil sich am Individualismus das Dilemma der modernen Gesellschaften herauskristallisiert.

Das Problem des Individualismus

„Individualismus“, wie er von den Menschen in seinen negativen Äußerungen (als Egoismus) wahrgenommen („geföhlt“) werde, ist, so die Grundthese TAYLORS, nicht die Folge eines falschen Ideals der Individualität, das er Authentizität nennt, sondern eine Perversion eines an sich richtigen Ideals. In einem ersten Schritt führt TAYLOR nun dieses Ideal der Authentizität als neues, moralisches und gültiges Ideal ein, begründet, dass über dieses Ideal vernünftig gesprochen werden kann und zeigt, dass dieses Ideal und die Diskussion darüber insofern eine moralische Bedeutung haben, als sie Veränderungen (= Verbesserungen) bewirken können.

Ausgangspunkt ist auch hier wieder ein empirisches Phänomen: das erstaunliche Interesse, das die Studie BLOOMS über das Meinungsklima unter heutigen Studenten hervorgerufen hat und die monatelang auf der Bestsellerliste der *New York Times* stand. BLOOM konstatiert darin, dass unter den Studenten ein großer Werterelativismus und Individualismus der Selbstverwirklichung herrsche. Von Interesse sei dabei nur das eigene Ich. Mit dieser grundsätzlichen Kritik stimmt TAYLOR überein, um gleich anzufügen, dass der Autor dieser Studie nicht bemerkt habe, dass sich hinter dieser Kritik ein Ideal verstecke, das zwar heruntergekommen und travestiert sein möge, das wieder hervorzuholen und von Verfälschungen zu reinigen sich aber lohne: das Ideal der Treue zu sich selbst. Dieses Ideal wird er fortan mit „Authentizität“ bezeichnen (vgl. ebd., S. 22f.).

Das Ideal der Authentizität

Authentizität wird als moralisches Ideal bezeichnet, wobei ein Maßstab für das definiert ist, was wir wünschen sollten. TAYLOR führt drei Gründe an, warum

nicht mehr über das Authentizitätsideal gesprochen wird. Erstens wegen dem modernen Liberalismus, der sich „neutral verhält mit Bezug auf Fragen, die die konstitutiven Eigenschaften des guten Lebens betreffen“ (ebd., S. 25). Zweitens aufgrund des Einflusses des moralischen Subjektivismus in unserer Kultur: Damit meint TAYLOR die Auffassung, dass über moralische Fragen nicht vernünftig geurteilt werden kann, sondern dass sich diese im persönlichen Gefühl begründen – „weil wir uns von ihnen angezogen fühlen“ (ebd., S. 26). Drittens wegen dem Verfahren sozialwissenschaftlicher Erklärungen: Diese schreckten vor moralischen Idealen eher zurück und stützten sich vielmehr auf „angeblich strengere und realistischere Erklärungsfaktoren“ (ebd., S. 27). Erschwerend komme hinzu, dass der Begriff des Individualismus in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet werde, ohne dass man sich dessen bewusst wäre. „In der ersten Bedeutung handelt es sich um ein moralisches Ideal ... In einer anderen ... um ein amoralisches Phänomen, das in etwa unserer Auffassung von Egoismus entspricht“ (ebd., S. 29). Das Resultat davon sei, „dass die Nebel um das moralische Ideal der Authentizität immer dunkler werden“ (ebd., S. 30).

Das Ideal der Authentizität sei verhältnismäßig jung. Es entstehe erst im 18. Jahrhundert und stütze sich erstens auf frühere Formen des Individualismus wie zum Beispiel auf die „desengagierte Rationalität“ DESCARTES' und den politischen Individualismus LOCKES. Dagegen entspringe das zweite Standbein des Ideals der Authentizität in der Romantik und beinhalte eine „kritische Einstellung zur desengagierten Rationalität und zu einem Atomismus, der keine Gemeinschaftsbande gelten lässt“ (ebd., S. 34). Neu dabei sei, dass die Quelle der Moralität nicht mehr außerhalb des Menschen angesiedelt werde – etwa bei Gott –, sondern im Menschen selber, in seiner Innerlichkeit (ROUSSEAU). „Zur moralischen Rettung gelangen wir durch Wiederherstellung der authentischen moralischen Verbindung zu uns selbst“ (ebd., S. 36). Dieser Gedanke werde bei HERDER durch die Vorstellung der Originalität noch verstärkt. Diese Idee besage, dass jeder Mensch seine eigene originelle Weise des Menschseins habe. „Jeder ist sein eigenes ‚Maß‘“ (ebd., S. 38).

Neben dieser Konzeption habe sich aber auch noch eine andere entwickelt, die in der Folge mit dem Ideal der Authentizität immer wieder verwechselt und vermischt worden und eine Grundursache des heute pervertierten Authentizitätsdenken sei: die Freiheit durch Selbstbestimmung. Auch dieser Gedanke sei wirksam von ROUSSEAU artikuliert worden. „Die Freiheit durch Selbstbestimmung verlangt, dass ich aus der Klammer aller derart von außen auferlegten Bürden ausbreche und einzig und allein für mich selbst entscheide“ (ebd., S. 37).

„... dass man vernünftig darüber reden kann“

Damit hat TAYLOR das Ideal des Individualismus, nämlich die Authentizität, rehabilitiert. Jetzt geht es darum, zu zeigen, *wie* dieses Ideal *verwirklicht* werden kann, und hier zeigt sich, dass diese Verwirklichung nicht eine intrapsychische Leistung darstellt, sondern – auf einem gemeinsamen Bedeutungshorizont der Menschen bauend – dialogisch hergestellt wird.

Menschliches Leben, so TAYLOR, zeichnet sich durch einen dialogischen Charakter aus. Die Bildung von Identität oder Geist sei nur mit Hilfe anderer Menschen möglich, was bedeute, dass die menschliche Identität dialogisch sei. Bei der Bildung von Identität gehe es darum, „wer‘ wir sind und ‚woher wir kommen“ (ebd., S. 44). Daran schließt TAYLOR die These an, dass auch Selbstverwirklichung nicht möglich ist ohne Bindungen an gewisse Forderungen, die er „Bedeutungshorizont“ nennt. Dieser sei deshalb wichtig, weil Dinge nur vor einem Hintergrund, der sie verständlich mache, Wichtigkeit erlangen können. Mit anderen Worten: Das Ideal der Selbstverwirklichung und Selbstwahl muss in seiner Dignität *begründet* werden, wenn es *mehr* sein will als eine beliebige Wahl, und diese Dignität vermittelt der allen gemeinsame Bedeutungshorizont. „Nur wenn ich in einer Welt lebe, in der die Geschichte, die Forderungen der Natur, die Bedürfnisse meiner Mitmenschen, die Pflichten des Staatsbürgers, der Ruf Gottes oder sonst etwas von ähnlichem Rang eine ausschlaggebende Rolle spielt, kann ich die eigene Identität in einer Weise definieren, die nicht trivial ist“ (ebd., S. 51).⁹

„... dass es eine Bedeutung hat“

Das Authentizitätsideal sei zweifach gefährdet, in den (negativ gewerteten) Subjektivismus abzugleiten: durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einerseits, die das Ideal der Authentizität abschwächen (nach TAYLOR der Anthropozentrismus und der Atomismus), und durch ein Problem andererseits, das in der Authentizität selber liege. Während die erste Gefahr das Abgleiten des Ideals der Selbstverwirklichung im Rahmen der heutigen Populärkultur bezeichnet, kennzeichnet TAYLOR die zweite mit dem Begriff des „postmodernen Nihilismus“. Dabei werde alles in Frage gestellt und auch das Ideal der Authentizität und der Ich-Begriff selber „dekonstruiert“. TAYLORS Ziel ist es nun, das Ideal der Authentizität „wiederzugewinnen“.

Bei der Suche nach dem gemeinsamen Horizont gelangt TAYLOR zu der „subtileren Sprache“, in der „etwas sowohl definiert und erschaffen als auch kundgetan“ wird (TAYLOR 1995, S. 97). Diese Analogie zum Authentizitätsideal findet TAYLOR in der Literaturgeschichte. Auch hier hätten sich die Dichter an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert nicht mehr auf einen gemeinsamen Sinnhorizont berufen können, sondern mussten den Horizont selber neu erschaffen. Das hätte vom Dichter einen zusätzlichen Formulierungsakt erfordert. Etwas Ähnliches geschehe zeitgleich auch in der Malerei. Dabei werde keine monadologische Wende herbeigeführt, da sich der Wandel und der Subjektivierungsschub nur auf die Form und nicht auf den Inhalt bezogen haben.

9 Im weiteren Verlauf der Argumentation und im ständigen Bemühen um eine Festlegung des Authentizitätsbegriffs verlässt TAYLOR immer stärker die philosophische Argumentationsebene und wendet sich appellhaft an sein Lesepublikum. „Aber darüber hinaus möchte ich eine Bemerkung ad hominem machen. In unserer Kultur spürt doch wohl jeder die Kraft dieses Ideals“ (ebd., S. 85). TAYLOR spricht von der Eroberung der „Herzen und Gemüter“ (ebd., S. 89) um dem Authentizitätsideal zum Durchbruch zu verhelfen.

Die instrumentelle Vernunft

Wie beim Ideal der Authentizität gehe es auch bei der „instrumentellen Vernunft“ darum, höhere und umfassendere Formen gegen den Widerstand der flacheren und seichteren Formen durchzusetzen. Auch hier gibt es klare Verächter und Verfechter, deren beider Positionen nach TAYLOR aber verfehlt sind. Ebenfalls muss Wiedergewinnungsarbeit geleistet werden, „um in unserer Kultur und Gesellschaft eine fruchtbare Auseinandersetzung in Gang zu bringen“ (ebd., S. 108). Im Grunde würden dieselben Themen und Einwände, die schon beim Authentizitätsideal zur Sprache kamen, auf die instrumentelle Vernunft angewendet. In der Argumentation TAYLORS ist dabei seine Rückbesinnung auf F. BACON zentral, weil „er uns daran erinnert, dass die Schubkraft hinter dieser neuen Wissenschaft nicht nur erkenntnistheoretischer, sondern auch moralischer Art war“ (ebd., S. 116f.). Gemeint ist dabei das neue Wissenschaftsmodell, das BACON vorschlägt und dessen Wahrheitskriterium die instrumentelle Leistungsfähigkeit ist.

Politische Konsequenzen: Fragmentierung

Um den weiteren Überhang der instrumentellen Vernunft zu verhindern, müsste die Politik eingreifen. Das Problem dabei bezeichnet TAYLOR als „Fragmentierung“. Damit will er zum Ausdruck bringen, dass sich das Volk in der Politik zwar aktiv zu Wort meldet, dass aber die Partikularisierungen der Interessen dazu geführt haben, „dass ein Volk immer weniger instande ist, sich einen gemeinsamen Zweck zu setzen und diesen zu erfüllen“ (ebd., S. 125). Die Fragmentierung komme dadurch zustande, dass sich die Menschen immer atomistischer sähen und „immer weniger spüren, dass sie durch gemeinsame Vorhaben und Loyalitäten an ihre Mitbürger gebunden sind“ (ebd., S. 126). In diesem Kontext würde es immer schwieriger, „bestimmte Arten von Gemeinschaftsprojekten durchzusetzen“ (ebd., S. 130). Es ist nun für TAYLOR klar, dass – politisch gesehen – primär diese Fragmentierung bekämpft werden muss, wobei seine Lösungsansätze sehr vage bleiben. „Was unsere Situation offenbar verlangt, ist eine komplexe und auf vielen Ebenen geführte intellektuelle, spirituelle und politische Auseinandersetzung, bei der die in der öffentlichen Arena ausgetragenen Debatten mit denen verknüpft werden, die in einer Vielzahl von institutionellen Umfeldern stattfinden, wie sie etwa in Krankenhäusern und Bildungseinrichtungen gegeben sind, wo die Probleme bezüglich eines neuen Rahmens für die Technik in konkreter Form erlebt werden und wo diese Kontroversen ihrerseits in einem Verhältnis des Gebens und Nehmens stehen zu den verschiedenen Versuchen einer theoretischen Bestimmung der Stellung der Technik und der Forderungen der Authentizität sowie darüber hinaus auch der Gestaltung des menschlichen Lebens und dessen Beziehung zum Kosmos“ (ebd., S. 134f.).

3.2 Die Ablehnung: Charles Larmore

LARMORE erkennt die Probleme des gegenwärtigen Liberalismus an und will dieselben mit seiner eigenen Konzeption eines „politischen Liberalismus“ unter dem Begriff der „Neutralität“ lösen.¹⁰ LARMORE argumentiert im Wesentlichen in vier Schritten: Zunächst erhebt er die „Neutralität“ zum zentralen Punkt seines Verständnisses von Liberalismus, das er in einem zweiten Schritt gegen den Liberalismus von I. KANT und J. ST. MILL abgrenzt. In einem dritten Schritt charakterisiert er die beiden Grundnormen, welche für sein Verständnis von Liberalismus konstitutiv sind, um sich im letzten Schritt gegen RAWLS' neuere Schriften abzugrenzen, die den Universalitätsanspruch von 1971 relativieren (s.o.).

Neutralität als „Kernmoralität“

Aufgrund der Umstrittenheit des gegenwärtigen Liberalismus lohnt es sich, so LARMORE zu Beginn seines Aufsatzes, auf den Ursprung des Liberalismus einzugehen, wo seiner Meinung nach zwei grundlegende Probleme zur Entstehung des liberalen Denkens geführt haben: 1. Der politischen Macht (Absolutismus) mussten Grenzen gesetzt und die Staatsräson durch die Anerkennung und Förderung eines allgemeinen Gutes eingeschränkt werden und 2. die Tatsache, dass sich auch vernünftige Menschen nicht auf ein gemeinsames Gut einigen konnten (Pluralismus). Die Frage stellt(e) sich nun, „unter welchen Bedingungen die Menschen in einem politischen Gemeinwesen dennoch imstande sind, zusammenzuleben“ (LARMORE 1994, S. 132). Um beide Probleme gleichzeitig lösen zu können, müsse die Rolle des Staates durch eine minimale moralische Konzeption begrenzt werden. „Es muss vernünftige politische Prinzipien geben, die eine Idee des gemeinsamen Guten ausdrücken“, wobei LARMORE kein verkappter Kommunitarist ist: „Allerdings darf diese moralische Konzeption nicht so umfassend sein wie die unter vernünftigen Menschen umstrittenen Auffassungen des guten Lebens“ (ebd., S. 133). Das bedeutet, dass diese Prinzipien in Bezug auf die Frage nach den persönlichen Idealen des Guten neutral zu sein haben. Trotzdem ist, so betont LARMORE, sein Liberalismus der Neutralität nicht *moralisch* neutral, sondern nur in Bezug auf die Frage nach dem guten Leben. Die Neutralität sei damit das politische Prinzip, das die Bedingungen festlege, unter denen „politische Prinzipien gerechtfertigt werden können“ (ebd., S. 135). Die Gründe für die Rechtfertigung des Neutralitätsprinzips selber seien moralisch.

Auf diesem Hintergrund referiert LARMORE die seiner Meinung nach unbefriedigenden Konzeptionen von Neutralität bei KANT und MILL, denen er vorwirft, die politische Neutralität „durch einen Rückgriff auf die Ideale der Autonomie und der Individualität zu rechtfertigen“ (ebd., S. 136). Gerade aber diese beiden Ideale seien doch immer wieder umstritten, woraus für LARMORE

10 Bei der Position von LARMORE stütze ich mich auf seinen Artikel *Politischer Liberalismus*, der im Wesentlichen eine Erläuterung seines größeren Werkes *Patterns of Moral Complexity* aus dem Jahre 1987 ist.

folgt, dass sie als Konzept politischer Liberalität ungeeignet sind. Dagegen stellt er die Position von RAWLS (in dessen ursprünglichen Tradition sich LARMORE sieht) und seine eigene, welche sich *nicht* darum bemüht, eine umfassende Morallehre zu entwickeln, sondern sich mit der Festsetzung eines Prinzips von „Kernmoralität“ begnügt. Bei diesem Prinzip gehe es daher auch um Moralität, „aber es soll weit weniger umstritten sein als die Kantschen und Mill-schen Ideale der Autonomie und der Individualität“ (ebd., S. 140).

Die zwei Normen der Kernmoralität

Das Charakteristikum dieser Kernmoralität beinhaltet zwei Normen: den „rationalen Dialog“ und den „gegenseitigen Respekt“. Diese beiden Normen der „liberalen Neutralität“, die LARMORE im dritten Kapitel ausführlicher diskutiert, verfolgen die Lösung des Problems, „wie das Prinzip der staatlichen Neutralität gerechtfertigt werden kann, ohne im Streit zwischen Individualismus und Tradition Stellung beziehen zu müssen“ (ebd., S. 140).

Die Norm des rationalen Dialogs gehe dahin, bei Meinungsverschiedenheit (z.B. um die Prinzipien politischer Gemeinschaft) einen „Rückzug auf einen neutralen Grund“ zu ermöglichen, um entweder das Problem von da aus zu lösen oder auf dieser Ebene weiterzudiskutieren. Allerdings reiche diese Norm nicht aus, weil sie etwa Gewaltanwendung nicht ausschließe: Sie sage nur, wie wir diskutieren sollen, wenn wir weiterdiskutieren wollen. Damit wir auch wirklich *wollen*, bedürfe es der zweiten Norm, die des gegenseitigen Respekts. LARMORE gründet diese zweite Norm auf der Zweckformulierung von KANTS kategorischem Imperativ, wonach man die Menschen stets zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel zu behandeln habe.

In diesem Zusammenhang schlägt er zwei Gruppen moralischer Prinzipien vor: politische, die den Personen aufgezwungen werden können (und diese dann zum „Mittel“ werden lassen), und „die anderen“, bei denen wir keine Legitimation der Durchsetzung annehmen dürfen, selbst wenn ihre Nichtbeachtung bei uns Betroffenheit auslösen würde. Was diese Norm des gegenseitigen Respekts nun verbiete, sei „das Erzielen einer Einwilligung auf der *alleinigen* Grundlage von Zwang“, weil dies den Zweck der Person entwürdigte. Das bedeute, dass die Zwänge der politischen Prinzipien „für diese [andere] Person ebenso rechtfertigbar sind wie für uns selbst“ (ebd., S. 144); und diese Haltung auf alle Menschen ausgedehnt sei Zeichen des gegenseitigen Respekts.

LARMORES Bemühungen um einen Lösungsansatz bei Konflikten substantieller moralischer Art, bevorzugt seiner Ansicht nach einen gewissen „Individualismus innerhalb des politischen Bereichs“, ohne die Gefahr, dass dieser „Individualismus das ganze soziale Leben durchsetzen muss“. Seine Position müsse auch „die Bürger dazu ermuntern, ... vom unparteiischen Standpunkt jener beiden Normen aus über die anderen Verpflichtungen kritisch nachzudenken“ (ebd., S. 146). Das aber macht zwei Voraussetzungen nötig, die LARMORE nicht weiter erklärt und wohl auch nicht erklären kann: Erstens geht er davon aus, dass alle Beteiligten diese beiden Normen akzeptieren; denn wenn das nicht der Fall ist, kann er auch kein weiteres Kriterium mehr liefern. Zweitens macht er die Voraussetzung, dass sich die Menschen für die Debatte „um

die Prinzipien der politischen Gemeinschaft“ tatsächlich interessieren, was wiederum voraussetzt, dass sie „bereits ein gemeinsames Leben haben, *bevor* sie daran denken können, ihr politisches Leben gemäß liberalen Prinzipien zu organisieren“ (ebd., S. 146) – und das gelte überdies für alle liberalen Theorien. Diese beiden Voraussetzungen hätte LARMORE zu einer Konzeption im Stile TAYLORS nutzen können, wenn er diese philosophisch genügend gewürdigt hätte. TAYLOR könnte nämlich beispielsweise argumentieren, dass sowohl die vorgängige Akzeptanz von – wenn auch minimalen – Normen als auch das Interesse an der Gemeinschaft bloß aufgrund eines „Bedeutungshorizontes“ einsichtig gemacht werden könne. Diesen gemeinsamen Wert- bzw. Bedeutungshorizont erwähnt LARMORE, gibt ihm aber keine konstitutive Bedeutung. Das bedeutet in der Konsequenz, dass LARMORE in der Ausarbeitung seines „politischen Liberalismus“ aufgrund der „Neutralität“ keine Wertbindung der Mitglieder an ein gemeinsames Gutes bejaht.

Der politische Liberalismus als moralische, aber wertneutrale Basis liberaldemokratischer Gesellschaften

Im vierten Schritt betont LARMORE abermals, dass seine Lehre auf „eine angemessene Antwort auf vernünftige Meinungsverschiedenheiten bezüglich des guten Lebens“ (ebd., S. 149) ziele, wobei aufgrund der minimalen moralischen Konzeption der „politische Liberalismus“ nicht im Gegensatz zu „moralisch“ gedeutet werden könne. Der politische Liberalismus kümmere sich nur um den Individualismus der Personen als Bürger und nicht um den Individualismus über die Vorstellung vom guten Leben. Im Unterschied zu RAWLS' neueren Schriften verfolge er aber keineswegs bloß einen Konsens innerhalb der westlichen Tradition, sondern sieht in seinem „politischen Liberalismus“ eine „korrekte moralische Konzeption“ (ebd., S. 151), die es erlaubt, auch gerade andere Traditionen, welche im Streit mit der westlichen sind, in einen Diskurs zu bringen. Der hohe Leistungsanspruch der beiden Normen sei es gerade, dass diese „eine für beide Parteien im Streit zwischen Individualismus und Tradition akzeptierbare Grundlage zur Rechtfertigung der politischen Neutralität bilden“ (ebd., S. 150). Das sei der Grund, weshalb der gängige und umstrittene Liberalismus nicht die Basis einer politischen und moralischen Lösung zwischen „Individualisten“ und „Kommunitaristen“ sein könne, weil der wahre Liberalismus eben Streit ausgleichen wolle. Deshalb betont LARMORE zum Schluss, dass der Liberalismus nicht selbst „zu einer weiteren umstrittenen und parteiischen Vorstellung des guten Lebens gemacht“ werden dürfe, weil er dann „keine plausible Lösung für eines der brennendsten moralischen und politischen Probleme unserer Zeit“ mehr sein kann, sondern selbst „bloß zu einem weiteren Teil des Problems“ werde (ebd., S. 156).

4. Zusammenfassung: Das Dilemma der liberaldemokratischen Gesellschaft

In beiden Beispielen (TAYLOR und LARMORE) geht es um die Frage, wie sich Wertvorstellungen und Liberalismus „verbinden“ lassen. Welche Lösung auch immer gewählt wird – die Wertbindung als Grundlage des Liberalismus oder die liberale Neutralität als Basis der Werte: immer folgt ein Problem, das hier nachgewiesen werden soll. *Dass* immer ein Problem folgt, erachte ich als das Dilemma der liberaldemokratischen Gesellschaft, weil beide denkbaren Lösungen unbefriedigend sind – was sich im Übrigen auch für die Lösung „Verfassungspatriotismus“ zeigen wird.

LARMORE setzt für seine Konzeption eines „politischen Liberalismus“ voraus, dass die gesellschaftlich vereinigten Menschen die beiden moralischen Grundnormen akzeptieren und sich für die Fragen „um die Prinzipien der politischen Gemeinschaft“ interessieren, was bedeutet, dass sie sich als „ein Volk“ verstehen, was wiederum bedingt, dass sie schon gemeinsame Erfahrungen gemacht haben. Diese gemeinsamen Erfahrungen sind für den Liberalismus konstitutiv, denn „ohne ein gemeinsames Leben würden die Meinungsverschiedenheiten den Individuen genügend Anlass geben, auseinander zu gehen oder sich anderen Bindungen zuzuwenden“ (ebd., S. 148). LARMORE gibt zwar zu, dass diese Grundannahmen in der liberalen Tradition zu wenig gesehen worden seien, zieht aber keine Konsequenzen daraus. Zwei Kritikpunkte muss LARMORE sich gefallen lassen: den des falschen Anspruchs auf Universalität und den einer gewissen argumentativen Zirkularität.

LARMORE bemängelt in RAWLS neueren Schriften die Abkehr vom Universalismus hin zum Konsens innerhalb der westlichen Tradition, während er selbst dem Universalismus des frühen RAWLS treu bleiben will: Die beiden Normen (rationaler Dialog und gegenseitiger Respekt) sollen kultur- und traditionsungebunden sein. Allerdings setzt er voraus, dass die Normen von den Menschen akzeptiert werden müssen – andernfalls er nicht weiterwisse. Seinen Optimismus, dass die Menschen diese Normen akzeptieren, begründet er darin, dass sie „bereits ein gemeinsames Leben“ gehabt haben müssen. LARMORE macht aber nicht deutlich, warum „gemeinsame Leben“ von Völkern zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten die Menschen dazu bringen müssen, die beiden Normen zu akzeptieren. Zudem argumentiert er in einem gewissen Sinne zirkulär: Auf der einen Seite sollen die beiden Normen der Neutralität die Auseinandersetzungen um die verschiedenen Vorstellungen des guten Lebens rational und würdevoll ermöglichen, andererseits hängen sie schon davon ab, dass die Menschen durch das gemeinsame Leben soweit eine gemeinsame Meinungsbasis erreicht haben, dass sie die beiden Normen akzeptieren können. Denn zu große Meinungsverschiedenheiten würden, so LARMORE, den Menschen Anlass geben, auseinander zu gehen. Kurz gesagt: Die beiden Normen setzen in einem gewissen Sinne das bereits voraus, was sie erzeugen wollen.

Es könnte aufgrund dieser kritischen Einwände scheinen, dass TAYLORS Konzept des Ideals der Authentizität die Lösung für LARMORES Probleme bietet. Allerdings verbergen sich im TAYLORSchen Lösungsansatz der „Verbindung“ von gemeinsamen Werten und Liberalismus ebenfalls zentrale Probleme, wie ich anhand von S. ZURBUCHENS Überlegungen zeigen will. Sie geht von

der Renaissance des Patriotismus – im Zusammenhang mit dem Kommunitarismus – aus, die auf zwei voneinander unabhängigen Kontexten beruhe: erstens der Debatte um die Nation in Deutschland nach der Wiedervereinigung 1989 und zweitens auf der oben dargestellten Diskussion um die Zukunft der Amerikanischen Republik. Dabei werde von verschiedener Seite „vor dem Rückfall in den Nationalismus und der Gefahr des Kollektivismus gewarnt, welche die Grundlagen des liberalen Staates gefährden“.¹¹ In ihrer Argumentation beschränkt sich ZURBUCHEN auf die Form des Patriotismus, der diesen Gefahren am wirksamsten zu begegnen scheint: der „Patriotismus der Gerechtigkeit“ resp. der „Verfassungspatriotismus, ... der auf die universellen Prinzipien des liberalen Staates selbst bezogen ist“. Sie vertritt indes die These, „dass auch das Konzept des gemäßigte[n] Patriotismus nicht zu verteidigen ist, weil es der Gefahr einer neuen Ideologisierung nicht wirkungsvoll begegnen kann“. Diese These erörtert sie in drei Schritten, indem sie zuerst den inneren Bezug zwischen Patriotismus und politischer Freiheit zeigt, „der in der Tradition des Republikanismus überliefert ist“, zweitens diesen Bezug problematisiert und drittens die Vereinbarkeit von liberalen Prinzipien mit dem gemäßigten Patriotismus in Frage stellt (ZURBUCHEN 1995, S. 116).

Patriotismus sei ein normativer Begriff, „mit dem eine bestimmte Form der ‚Staatsbürgerschaft‘ bezeichnet wird, welche als Bedingung der Stabilität liberaler Gesellschaften in Anspruch genommen wird“. Damit stehe die normative Orientierung allerdings im Kontrast zur klassischen republikanischen Theorie, die Patriotismus als Tugend verstehe. Dabei bleibe auch heute unklar, ob es sich bei dieser Tugend um ein „Gefühl der Zugehörigkeit oder mehr um einen *Akt des Willens*“ handle (ebd., S. 123). Beim gemäßigten Patriotismus sei aber zentral, dass „die politischen Institutionen nicht verehrt werden, weil sie zu meiner nationalen Gemeinschaft gehören, sondern weil sie bestimmten moralischen Standards genügen“. Dabei könne der Patriotismus, sofern es sich dabei um eine Tugend handle, nicht als staatsbürgerliche Pflicht vorgeschrieben werden. Wenn nun fehlendes Vertrauen in die Institutionen durch die Einführung einer Pflicht zum Patriotismus kompensiert werde, verkäme der Patriotismus zur Ideologie, „welche im Namen des liberalen Staates, dessen Grundlagen es zu stärken gelte, die Errungenschaften des liberalen Staates selbst“ gefährde (ebd., S. 124).

Die Gefahr, den Patriotismus als Pflicht zu verstehen, sei nicht bei allen Autoren gleich ausgeprägt. Wenn er hingegen wie bei TAYLOR auf die „negative Freiheit“ bezogen werde, sei die Gefahr der Ideologisierung unübersehbar. Bei TAYLOR bleibe der liberale Staat zwar grundsätzlich neutral gegenüber den verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens, allerdings nicht „in der Frage, ob sie [die Menschen] Patrioten oder Antipatrioten sind“. Auf die Frage nach dem Maß, in dem verfassungsmäßige Freiheiten aufgrund des Patriotismus beschnitten werden dürfen, bleibe TAYLOR letztlich eine Antwort schuldig. Deshalb kommt ZURBUCHEN zum Schluss, dass die Vertreter des Patriotismus „der Gefahr eines politischen Missbrauchs des Begriffs des Patriotismus, den sie re-

11 Dass Nationalismus und Patriotismus nicht notwendigerweise identisch sein müssen, belegt M. VIROLI in seinem 1995 erschienenen Essay und plädiert darin für eine „conception of patriotism as love of common liberty“ (VIROLI 1995, S. 186).

habilitieren, nicht fundiert begegnen können“ (ebd., S. 125). Die Gefahr des Missbrauchs, der Ideologie, führe letztlich dazu, dass die Grundlagen des liberalen Staates unterwandert würden.

Trotzdem konstatiert auch ZURBUCHEN, dass der liberale Staat möglicherweise „einer Art von staatsbürgerlicher Tugend“ bedürfe (ebd., S. 126). Sie möchte diesem Defizit aber lieber über eine Reform der Institutionen begegnen, die offensichtlich das Vertrauen der Bürger verloren haben, als mit der Einführung einer staatsbürgerlichen Pflicht. Wie das vor sich gehen könnte, erwähnt sie freilich nicht.

5. Die Bedeutung pädagogischer Institutionen

Das Dilemma ist damit evident. Im einen Fall droht der liberaldemokratischen Gesellschaft die Untergrabung ihrer eigenen Grundlage durch die Gefahr der Ideologie – eine Gefahr, die auch durch den Verfassungspatriotismus nicht gänzlich verhindert werden kann –, im anderen Fall rekurriert der Liberalismus auf vorliberale, d.h. auch empirische Lebenserfahrungen menschlicher Gemeinschaften und beraubt sich dadurch der eigenen argumentativen Legitimation. Während der Widerspruch bei LARMORE – der durch ZURBUCHENS Eingeständnis, dass der liberale Staat eine staatsbürgerliche Tugend wohl benötige, gestützt wird – weder theoretisch noch pragmatisch aufgelöst werden zu können scheint, lässt sich das Problem der Ideologie bei TAYLOR (und damit auch beim Verfassungspatriotismus) pragmatisch entschärfen, indem auf die gesellschaftlichen bzw. staatlichen Bildungsinstitutionen zurückgegriffen wird. Wenn die liberaldemokratische Gesellschaft, die auf Wertbindung baut, sich ihres Dilemmas bewusst ist, kann sie der Gefahr insofern entgegentreten, als sie in ihren Schul- und Bildungsinstitutionen das Ziel verfolgt, Kinder und Jugendliche gegenüber den Gefahren der Ideologie durch Aufklärung weniger anfällig zu machen. Bildung hätte dann – sehr grob formuliert – die gesellschaftskonstitutive Aufgabe, die ihr im 18. Jahrhundert, als der Liberalismus aufzublühen begann, einmal zugeordnet worden war, bevor er größtenteils ökonomisch instrumentalisiert worden ist.

Dies könnte – so die weitere Überlegung – pikanterweise historisch selbst bei LOCKE nachgewiesen werden, der ja als eigentlicher Begründer des Liberalismus gilt.¹²

12 Dass im Liberalismus-Konzept LOCKES auch kommunitäre (protestantische) Aspekte zu finden sind, zeigt B. A. SHAIN, der sich selber als einen Autor positioniert, der eine andere Seite in der Debatte Individualismus-Kommunitarismus stark machen will, diejenige einer „reformed-Protestant and communal one“ (SHAIN 1994, S. xiv): „Neither thinker [LOCKE and SIDNEY, R.H.], however understood personal liberty as freeing one from corporate oversight or warranting a disregard of communal standards or the necessity of serving the public“ (ebd., S. 186). Dass LOCKE zumindest „protestantische Anfänge“ nachgewiesen werden können, zeigt auch R. TUCK: „Locke began as a fairly orthodox, conservative Protestant political theorist“ (TUCK 1979, S. 168).

Er hat dieses Problem¹³ zwar noch nicht antizipieren können, vielleicht aber in seinem Werk implizit mitbedacht und auf den beiden Ebenen von Politik und Pädagogik gelöst. Der Gefahr, dass der menschliche Egoismus im Liberalismus überhand nimmt, sucht er so zu begegnen, als dass er dem Staat im *Second Treatise* als explizites Ziel, neben Sicherheit und Frieden die Sorge um das öffentliche Wohl zuspricht (vgl. LOCKE 1967, S. 286). Der Gefahr der Ideologisierung versucht er durch Bildung zu begegnen. Seine Erkenntnistheorie, wie er sie im *Essay Concerning Human Understanding* darlegt, ist nicht nur eine theoretische Abhandlung darüber, wie der Mensch zu Erkenntnis kommt, sondern wird im *Conduct of the Understanding* auch pädagogisch umgesetzt (vgl. AXTELL 1968, S. 57). Die Kinder, gemäß den *Thoughts on Education* erzogen, haben bis dahin eine Tugenderziehung genossen, die für die Anpassung an die Gesellschaft besorgt ist, und sind nun fähig, ihren Verstand zu gebrauchen. Damit können sie ihre Vernunft schulen und zu einem selbstständig und kritisch denkenden Menschen werden, der bloße Meinung von Wahrheit unterscheiden kann, wie LOCKE im *Conduct* darlegt.¹⁴ Sie können somit auch ihre ausdrückliche Zustimmung zu der Regierung geben, in deren Land sie leben, und sind „durch positive Verpflichtung und ausdrückliches Versprechen und Vertrag“ Bürger eines Staates geworden (LOCKE 1967, S. 282). Damit könnte für LOCKE das Dilemma gelöst sein, indem er Pädagogik kommunitär bestimmt (Übernahme von gemeinsam geteilten Werten, Bedeutungshorizont), die politische Organisation hingegen liberal konzipiert.¹⁵ Mit dem Übertritt des Jugendlichen in das Erwachsenenalter ist zugleich auch der Übertritt in eine liberale Gesellschaft verbunden, zumindest was die öffentlichen Angelegenheiten betrifft. Die private Gesellschaftsform bleibt weiterhin kommunitär strukturiert und damit auch der Ort, an dem Wertvorstellungen, die für den Liberalismus konstitutiv sind, generiert werden. Inwieweit dieses Konzept für LOCKE stringent ist und auch für die Gegenwart Relevanz beanspruchen darf, bleibt zu untersuchen. Dass die Pädagogik und mit ihr auch die (staatlichen) Bildungsinstitutionen durch den Kommunitarismus eine neue Wichtigkeit in der Diskussion um die Grundlagen moderner Gesellschaft erhalten haben, scheint mir evident. Das ist der Punkt, an dem sich die Pädagogik in die Debatte einmischen, diese Situation nutzen und ihre politische und öffentliche Bedeutung prominent vertreten kann, ohne freilich in Welterlösungsphantasien des 18. Jahrhunderts oder der Reformpädagogik des 20. Jahrhunderts zu verfallen – das wäre die Aufklärung ihrer selbst, die sie benötigt, um ihre Aufgaben anzugehen.

13 P. Laslett spricht in diesem Zusammenhang von einem Problem des Liberalismus, das LOCKE sieht, aber nicht zu lösen vermag: „Nevertheless it is of importance to see in Locke, the recognized point of departure for liberalism, the liberal dilemma already present, the dilemma of maintaining a political faith without subscribing to a total, holistic view of the world“ (LASLETT 1988, S. 90).

14 B. DIETHELM zeigt, inwiefern der *Conduct* eine Weiterführung der *Thoughts* ist und wie der *Essay* zu den pädagogischen Schriften in Beziehung steht (vgl. DIETHELM 1999).

15 Ähnliche Überlegungen sind auch in der Einleitung von R. W. GRANT und N. TARCOV zu finden. „They [*Thoughts* and *Conduct*, R.H.] highlight both the foundation for and the problems of education in a liberal political society“ (GRANT/TARCOV 1996, S. vii).

Literatur

- AXTELL, J.: *The Educational Writings of John Locke. A Critical Edition with Introduction and Notes.* Cambridge (Cambridge University Press) 1968.
- BARBER, B.R.: *Constitutional Faith.* In: M.C. NUSSBAUM: *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism.* Boston (Beacon Press) 1996, S. 30–37.
- BELLAH, R.N. u. a.: *Gegen die Tyrannei des Marktes.* In: C. ZAHLMANN (Hrsg.): *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung.* Berlin 1994, S. 57–73.
- BELLAH, R.N. u. a.: *The Good Society.* New York (Knopf) 1991.
- BLOOM, A.: *The Closing of the American Mind.* New York (Simon and Schuster) 1987.
- DIETHELM, B.: *John Lockes ‚Gedanken über Erziehung‘ und ‚Die Anleitung des Verstandes‘. Zwei Schriften – ein Konzept?* Unveröffentlichte Seminararbeit der Universität Zürich, 1999.
- ELLIOTT, M.: *The Ties That Bind.* In: *New York Times Book Review.* Feb. 23, 1997.
- ETZIONI, A.: *The Spirit of Community. The reinvention of American society.* New York (Simon and Schuster) 1994.
- GRANT, R.W./TARCOV, N.: *Introduction.* In: J. LOCKE: *Some Thoughts concerning Education and Of the Conduct of the Understanding.* R.W. GRANT/N. TARCOV (Hrsg.). Indianapolis/Cambridge (Hackett Publishing Company, Inc.) 1996, S. vii–xix.
- GUTMANN, A.: *Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus.* In: A. HONNETH (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt a.M. ²1994, S. 68–83.
- HÖFFE, O.: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie.* Frankfurt a.M. 1979.
- HONNETH, A.: *Einleitung.* In: A. HONNETH (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt a.M. ²1994, S. 7–17.
- LARMORE, C.: *Politischer Liberalismus.* In: A. HONNETH (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt a.M. ²1994, S. 131–156.
- LARMORE, C.: *Patterns of Moral Complexity.* Cambridge (Cambridge University Press) 1987.
- LASLETT, P.: *Introduction.* In: J. LOCKE: *Two Treatises of Government.* P. LASLETT (Hrsg.). Cambridge (Cambridge University Press) 1988, S. 3–126.
- LOCKE, J.: *Zwei Abhandlungen über die Regierung.* Frankfurt a.M. 1967.
- NUSSBAUM, M.C.: *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism.* Boston (Beacon Press) 1996.
- RAWLS, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971). Frankfurt a.M. 1975.
- RAWLS, J.: *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch.* In: A. HONNETH (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt a.M. ²1994, S. 36–67.
- REINALTER, H.: *Republik.* In: H. REINALTER (Hrsg.): *Lexikon zu Demokratie und Liberalismus. 1750–1848/49.* Frankfurt a.M. 1993, S. 269–274.
- SANDEL, M.J.: *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). Cambridge (Cambridge University Press) 1992.
- SANDEL, M.J.: *Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst.* In: A. HONNETH (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt a.M. ²1994, S. 18–35.
- SANDEL, M.J.: *Liberalismus oder Republikanismus: von der Notwendigkeit der Bürgertugend.* Wien 1995.
- SHAIN, B.A.: *The Myth of American Individualism. The Protestant Origins of American Political Thought.* Princeton (Princeton University Press) 1994.
- TAYLOR, C.: *Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus.* In: A. HONNETH (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt a.M. ²1994, S. 103–130.
- TAYLOR, C.: *Das Unbehagen an der Moderne* (1991). Frankfurt a.M. 1995.
- TUCK, R.: *Natural Rights Theories. Their origin and development.* Cambridge (Cambridge University Press) 1979.
- VIROLI, M.: *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism.* Oxford (Clarendon Press) 1995.
- WALZER, M.: *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus.* In: A. HONNETH (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt a.M. ²1994, S. 157–180.
- ZAHLMANN, C.: *Vorwort.* In: C. ZAHLMANN (Hrsg.): *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung.* Berlin 1994, S. 7–15.
- ZURBUCHEN, S.: *Bedarf der liberale Staat des Patriotismus?* In: F. PAYCHÈRE (Hrsg.): *ARSP-Beilage 62. Tagung der Schweiz. IVR-Sektion.* Stuttgart 1995, S. 115–126.

Abstract

The author shows why even Liberal Democratic societies require a commitment to value systems and how this conviction has gained ground in the recent debate on communitarianism. Important stages in the American discussion of the last thirty years are outlined; it emerges that all propositions on how to conceive the relation between the Liberal Democratic society and patriotism need to be dropped. A closer analysis, however, reveals that in addition to aporetic models there are those that are "merely" questionable as regards their practical value. The article concludes with reflections on how suitable pedagogical institutions could help deal with the practical dangers pointed out.

Anschrift der Autorin

Lic. phil. Rebekka Horlacher, Pädagogisches Institut,
Universität Zürich, Gloriastraße 18a, CH-8006 Zürich